

Jadwiga Lach-Rosocha

Instytut Pedagogiki UJ

WYZWANIA WSPÓŁCZESNEGO WYCHOWANIA W KONTEKŚCIE BADAŃ AKSJOLOGICZNO-KULTUROWYCH RUTH BENEDICT

1. Wprowadzenie

Wielu autorów współczesnych definiuje aktualną rzeczywistość jako czas przełomu, dokonujący się nie tylko w sferze polityczno-ekonomicznej i społeczno-kulturowej, ale – co szczególnie istotne – także w świadomości samego człowieka. Mnogość i różnorodność doświadczeń poszerzających jego horyzonty poznawcze powoduje, że świadomość ta ulega określonym przekształceniom; staje się z jednej strony coraz bardziej elastyczna i wielostronna, z drugiej jednak przytłoczona ogromem doznań zdaje się tracić swoją największą zdolność, naturalną orientację w świecie wartości. Pod presją wrażeń, potęgowanych przez media i multimedia, w umysłach ludzi rodzi się aksjologiczny zamęt, który pogłębia się wraz z postępującą erozją etosu i osłabieniem skuteczności agosu; dwóch sił, które, zdaniem Stefana Kunowskiego, byłyby jedynie władne ukierunkować ślepy bios na swoje własne optimum, tj. na pełną aktualizację twórczego potencjału ludzkiej osoby¹.

Problem w tym, że wyraźnie niepewna swej tożsamości pedagogika współczesna nie potrafi skutecznie uporać się z tym problemem; wychowanie o charakterze autorytarnym, uciekające się do technik narzucania jednostce wartości, w dobie rozkwitu demokracji już ostatecznie rację swego bytu, a różne odmiany wychowania liberalnego, wyraźnie niedomagające w sferze teleologii, nie kwapią się nawet z określeniem aksjologicznych horyzontów wychowawczych oddziaływań, ponieważ punktem centralnym swych odniesień uczyniły prawo człowieka do wolnego wyboru, ograniczonego jedynie odmiennością jego potrzeb rozwojowych i indywidualnych dążeń.

Ponieważ nie sposób tego prawa kwestionować, to wyjścia z tego impasu najlepiej poszukiwać na gruncie badań aksjologiczno-kulturowych, które specjalizując się w odkrywaniu istotowych związków człowieka z kulturą, pozwalają głębiej wnikać w procesy akulturacyjne, a więc w motywacje podmiotowe decydujące o wyborach i sposobach realizacji wartości. Do bliższego poznania tych procesów przyczyniły się bez wątpienia badania z zakresu antropologii kulturowej Ruth Benedict, która dowiodła, iż o wychowawczej sile danej kultury przesądza jej aksjologiczna wartość. Kultura – w jej rozumieniu – tworząc warunki do kształtowania tożsamości indywidualnej, skłania jednostki do zachowań realizujących najwyższe humanistyczne cele. Jest

¹ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1993, s. 172–175.

światem wartości, w którym człowiek uczy się bycia sobą wśród innych, który sprzyja zdobyciu umiejętności godzenia w działaniach prawa do indywidualności z powołaniem do bycia członkiem konkretnej wspólnoty kulturowej. Empiryczne podejście do problemów akulturacyjnych sprawia, że teoretyczne ustalenia Benedict mimo upływu wielu lat nie straciły na swej aktualności i mają nadal dla pedagogiki kulturowej i społecznej wysoką eksplanacyjną i teoriiotwórczą wartość.

2. Idea integracji w procesach akulturacyjnych

Autorka *Wzorów kultury* stworzyła teorię, w której kultura jawi się jako modelowy odpowiednik osobowości człowieka.

„U jej podstaw znalazły się pewne analogie psychologicznej natury, wynikające z dwóch częściowo niezależnych źródeł: z personalistycznej teorii W. Sterna oraz z kontaktów z rozwijającym się właśnie w antropologii kulturalnej nurtem badań nad kulturą i osobowością. Wychodząc od zyskującego podówczas popularność twierdzenia, że podstawowa struktura osobowości stanowi odbicie kształtującej się kultury, Benedict sformułowała tezę, iż kultura stanowi z kolei konfigurację porównywalną do osobowości w powiększonych rozmiarach – *personality writ large*”².

Takie podejście, zdaniem Antoniny Kłoskowskiej, pozwoliło jej odrzucić mity i stereotypy myślowe utrudniające zrozumienie przyczyn dewiacji generujących w poszczególnych społecznościach zjawiska patologiczne. Benedict między innymi odkryła, że skłonność do odchodzenia od idei, które daną kulturę stworzyły, nie jest cechą wspólnot słabo rozwiniętych, lecz przypadłością nękającą wszystkie społeczeństwa, nawet te, które w rozwoju cywilizacji ludzkiej odgrywają w określonych momentach dziejowych najważniejszą rolę.

Na przykładzie różnych społeczności Indian Ameryki Północnej Benedict dowiodła, iż dobrze funkcjonująca kultura stanowi względnie zintegrowaną jednolitą całość, która wyrasta na kanwie doświadczeń historycznych danego ludu i krystalizuje się w rezultacie dyfuzjonistycznego zjawiska łączenia wybranych cech kulturowych w zachowaniach poświadczających własną kulturową odmienność. Zachowania eksponujące owe cechy zostają utrwalone w kulturowych wzorach, które integrując się w całość, tworzą system podporządkowany zasadzie uznanej w danym społeczeństwie za ideę nadrzędną. Idea ta jest celem, który może mieścić się w typie kultury apollińskiej lub dionizyjskiej, bez względu jednak na swoje jakościowe zróżnicowanie, spełnia wobec społeczności funkcję jednoczącą. Zobowiązuje poszczególne jednostki do realizacji określonych doborów wartości, służących potwierdzeniu owej nadrzędnej zasady. Wartości urzeczywistniane w takich działaniach konstytuują etos, którego sens staje się źródłem motywacji dla myślenia i działania jednostek nawet wtedy, gdy one same nie zdają sobie z tego sprawy.

„Kultura, podobnie jak jednostka – napisała Benedict – jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania. (...) W dobrze zintegrowanej kulturze nawet najgorzej dobrane akty stają się

² A. Kłoskowska, *Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej* [w:] R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. Literackie Muza S.A., Warszawa 2002, s. 45.

charakterystyczne dla swych szczególnych celów, często poprzez najbardziej nieprawdopodobne metamorfozy. Formę, jaką przybierają te akty, możemy zrozumieć tylko poprzez poznanie zasadniczych emocjonalnych i intelektualnych sprężyn danego społeczeństwa”³.

Te specyficzne emocjonalno-intelektualne inspiracje motywują członków społeczności do urzeczywistniania celów jawnych oraz ukrytych, niewyrażonych w kulturowym systemie *explicite*. Tych ostatnich nie da się wyjaśnić bez odkrycia intencji, która nimi rządzi. Jest nią konieczność odkrywania nowych możliwości, które przed włączeniem zapożyczonych wzorów działania we własny system nie istniały ani w poszczególnych składnikach zachowań, ani też w innych ich konfiguracjach. „Ta integracja kultur nie ma w sobie nic mistycznego. Jest to ten sam proces, dzięki któremu powstaje i trwa styl w sztuce”⁴. Celem wewnętrznej integracji kulturowej jest więc takie spajanie elementów własnych i cudzych, by ujawnił się sens zdolny nadać kulturze nową wartość, fundującą rację jej dalszego istnienia.

3. Rola wzorów kulturowych w tworzeniu standardów zachowań ludzkich

W opinii Benedict, różnicowanie kultur, podobnie jak indywidualne różnice między ludźmi, zawdzięczamy dwu czynnikom: plastyczności ludzkiej natury, która uzasadnia łatwość, „z jaką społeczeństwa opracowują i odrzucają możliwe aspekty egzystencji” oraz „skomplikowanemu splotowi cech kulturowych, które ze względu na swój udział w urzeczywistnianiu ważnych dla danej grupy wartości tworzą repertuar społecznie pożądanych zachowań”. Zachowania te powtarzane przez kolejne pokolenia ulegają petryfikacji i w rezultacie wydaje się jakby wartości, o które w nich chodzi, w innych sposobach działania nie mogły zaistnieć. Tymczasem kombinacje cech, jakie się w tych zachowaniach utrwalają, są po pierwsze rezultatem tylko jednego z wielu możliwych wariantów uaktualniania kulturowego wzoru, po drugie – ustalają się w lokalnym obyczaju pod wpływem realnych dokonań grupy, a nie w odniesieniu do rozwiązań idealnych.

Zachowania uznane za wzorcowe nie są więc nigdy prostą reakcją na jakiś imperatyw ludzkiej natury lub też ujawnianą społecznie potrzebę, lecz złożonym procesem, w którym chodzi o nadanie pewnym, zwłaszcza nieuchronnym zjawiskom czy procesom wyższej społecznej rangi i humanistycznego znaczenia. Udaje się to dzięki wyeksponowaniu pewnego doboru cech i zrutyinizowaniu ich układu w określonych zasadach życia wspólnotowego. Przestrzeganie tych zasad pozwala członkom danej społeczności sądzić, że odpowiadające danej formie zachowanie utrzymuje się w standardzie zachowań ludzkich. Standard ten w każdej kulturze jest kształtowany odmiennie, inicjują go inne motywacje i inne potrzeby, aktualizują inne zespoły wartości, w rezultacie więc nie jest ani uniwersalny, ani doskonały.

³ R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. Literackie Muza S.A., Warszawa 2002, s. 127–128.

⁴ Tamże, s. 128–129.

Kulturowe standardy tracą moc humanizowania stosunków międzyludzkich, gdy przestają pełnić funkcję idei regulatywnych, tj. gdy zostają przekształcone w nawyki. Za sprawą takich przekształceń dochodzi do redukcji ich najbardziej znaczącej roli, czynności nawykowe bowiem ograniczają się do mechanicznego odtwarzania algorytmicznych schematów zachowań, które niczego już nie symbolizują i niczego poza sobą nie wyrażają. Stają się demonstracją pustej formy, bezmyślnym kopiowaniem rytuału, który „służy swojemu celowi i ogranicza zainteresowania bardziej właściwe człowiekowi”⁵. Pozbawione swych najważniejszych możliwości są jednak za sprawą obyczaju rozpowszechniane nadal. O ich powszechności przesądza fakt, że przynoszą społecznościom bardzo konkretne korzyści.

W tej kwestii Benedict podzieliła poglądy Edwarda Sapira, który twierdził, że obyczaj pełni względem społeczeństwa tę samą funkcję, co nawyk względem jednostki. Ułatwia działanie i reguluje stosunki międzyludzkie, zwalniając ludzi z konieczności dokonywania uciążliwych wyborów, zwłaszcza w skomplikowanych sytuacjach życiowych.

„Nie znamy ani jednego społeczeństwa, choćby najbardziej prymitywnego czy odległego w czasie – napisał ten autor – które nie kontrolowałoby za pomocą obyczajów wzajemnego na się oddziaływania jednostek tworzących daną społeczność. (...) Z biegiem czasu oddzielne wzory, mające charakter obyczaju, łączą się ze sobą, tworząc szeroki, formalnie spójny układ. (...) Nie-spójność, stanowiąca skumulowany rezultat pojawiania się nowych technik, wynalazków i innych manipulacyjnych typów zachowania wzbogacających produkcyjną kulturę społeczeństwa, powoduje przemiany obyczajowości”⁶.

4. Destrukcyjne oddziaływanie obyczaju

Uznając rolę obyczaju we wskazanym wyżej zakresie, Benedict podkreśla jednak, iż przemiany obyczajowe dowodzą raczej, że każdy wzór kulturowy, jeśli tylko nie usztywni się w nawyku, jest konstruktem dynamicznym, który podlega zupełnie naturalnym przekształceniom w czasie i w przestrzeni. Żadne powiązanie cech nie jest jedynie możliwe, a postać wartości – absolutna. Nie zmienia to faktu, że niektóre kombinacje cech wyraźnie naruszają aksjologiczny ład systemu, są więc elementami destruktywnymi, zaburzającymi wewnętrzną harmonię wspólnoty. Obyczaj nie dostraja automatycznie nowych lub zmodyfikowanych wzorów do nadrzędnej zasady, a bez takiego dostosowania reakcje ludzi stają się niespójne, mało elastyczne i niezgodne z etosem. Uchronienie się przed takim niebezpieczeństwem wymaga etycznej czujności. Zadaniem wychowania jest zatem niedopuszczenie do jej uśpienia poprzez nieustanne nakłanianie ludzi do refleksji, zanim w ich społeczeństwach upowszechnią się obyczaje kompromitujące ich własny etos.

⁵ Tamże, s. 343.

⁶ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Wyd. PIW, Warszawa 1978, s. 226, 227, 228.

Dowodem, że wychowanie czasem w tym względzie zawodzi, jest – zdaniem Benedict – rywalizacja – wzór kulturowy, który upowszechnił się w wielu kulturach całego świata, w tym także w kulturze europejskiej.

„Powszechnie wiadomo – stwierdza Benedict – że rywalizacja jest marnotrawstwem. Zajmuje ona niską pozycję na skali ludzkich wartości. Jest tyranią, od której – jeśli raz zadowoli się w jakiejś kulturze – nie można się uwolnić. Pragnienie wywyższenia się nad innych jest żarłoczne, nigdy nie da się zaspokoić. Wyścig nigdy się nie kończy. Im więcej dóbr zgromadzi społeczeństwo, tym większymi zetonami posługują się ludzie, ale do końca gry jest równie daleko jak wtedy, gdy stawki były małe”⁷.

W społecznościach, które czynią rywalizację podstawowym sposobem swej egzystencji, w skrajnych przypadkach żywi się przekonanie, że sukces w życiu można osiągnąć jedynie, pokonując innych, w mniej drastycznych natomiast, że tego rodzaju działanie wprowadzie nie uszczęśliwia człowieka, ale jest najlepszym sposobem zyskania społecznego uznania i osiągnięcia prestiżu. W obydwu wypadkach indywidualna możliwość wyboru jest ograniczona do minimum, gromadzenie dóbr przestaje służyć zapewnieniu poczucia bezpieczeństwa, a staje się bezwzględny imperatywem, determinującym wszelkie dążenia i angażującym bez reszty wszystkie siły, nie starcza ich już więc na urzeczywistnianie innych, znacznie ważniejszych wartości. Benedict uważa, że: „Gdyby wyeliminować z życia gospodarczego pragnienie zwycięstwa (...), podział i konsumpcja dóbr rządziłaby się innymi prawami”, a stosunki międzyludzkie mogłyby ulec znacznej poprawie⁸.

Niestety, zmiana stylu życia nie jest prosta, na przeszkodzie stoją przyzwyczajenia oraz ślepe przywiązanie do tradycyjnych form kulturowych. Zmiana wymaga poddania obiektywnej ocenie zwłaszcza tych, z którymi czujemy się najsilniej związani, i tych, których się nie krytykuje, bo podlegają tabu. Uwolnienie się od nich jest „trudne dla każdego, kto wychował się pod ich panowaniem”⁹. Mimo to „stając się coraz bardziej świadomymi własnej kultury, mamy szansę wydzielić z niej małe jądło i rozległe dodatki obce”¹⁰ i na tej podstawie ustalić, które z wzorów dobrze służą rodzimej kulturze i powinny być zachowane, a które są odpowiedzialne za jej rozkład i wobec tego należy je z systemu usunąć. W wyniku takich analiz może się zresztą okazać, że kulturę podtrzymują zachowania urzeczywistniane tylko w niewielkich enklawach społecznego systemu lub w grupach funkcjonujących na marginesie struktur dominujących. Sprzyjające integracji danej kultury postawy mogą się bardziej uwidaczniać w aktywności grup niezajmujących wcale najważniejszej pozycji w społecznej hierarchii.

Przeprowadzone badania upoważniły Benedict do konstatacji, że

„nie wszystkie kultury formowały tysiące elementów zachowania według zrównoważonego i prawidłowego wzoru. Podobnie jak pewne jednostki, tak i pewne systemy społeczne nie podporządkowują swej działalności jednej zasadzie, są rozproszone. Jeśli w jednym momencie zdają się dążyć do pewnych celów, to w następnym zwracają się ku celom wyraźnie sprzecznym ze wszystkim, co miało miejsce uprzednio, a takie działanie nie daje nam klucza do ich dalszego działania”¹¹.

⁷ R. Benedict, dz.cyt., s. 344.

⁸ Tamże, s. 345.

⁹ Tamże, s. 346.

¹⁰ Tamże, s. 342.

¹¹ Tamże, s. 318.

W takiej sytuacji – uważa Autorka – tylko wnikliwe przestudiowanie zwyczajów w ich historycznej zmienności pozwala wychwycić przyczyny zaburzeń i ewentualnie zneutralizować ich negatywne skutki w działaniach wychowawczych. Działania takie jednak przyniosą spodziewane skutki tylko pod warunkiem, że świadomie odrzucone zostaną wzory zachowań niespójne z systemem wartości lub urzeczywistniające je w naganny moralnie sposób.

5. Znaczenie międzykulturowego transferu wzorów kulturowych

Mimo niebezpieczeństw, jakie rodzi niekontrolowany transfer cech, międzykulturowa wymiana wartości jest – zdaniem Benedict – zjawiskiem naturalnym i pożądanym. Dostarczając odpowiednich impulsów, stymuluje ona rozwój kultur oraz umożliwia nawiązywanie międzykulturowej współpracy. Wymiana wartości, zwłaszcza w czasach współczesnych, jest konieczna i nie powinna ograniczać się do grup z sobą spokrewnionych. Dokonania cywilizacyjne należą do wszystkich ludzi. Proces ten nie zakłóci wewnętrznej spójności poszczególnych grup kulturowych, jeśli cechy, które w danej cywilizacji dominują, nie zostaną doprowadzone do skrajności. Formułując sądy oceniające tego rodzaju procesy, warto pamiętać, iż fakt przenoszenia obcych wzorów na rodzimy grunt nie przesądza o wartości, która się wskutek tego ujawni. Rezultat może być pozytywny lub negatywny w zależności od tego, jaką formę kulturową przyjmie w nowej rzeczywistości.

Dla Benedict jest oczywiste, że żadna kultura nie jest w stanie zrealizować wszystkich możliwości, jakie się przed nią rysują.

„Z (...) bogatej skali naturalnych możliwości człowieka każda kultura wybiera i szczególnie akcentuje tylko niektóre elementy, inne usuwa na dalszy plan, lub w ogóle nie stwarza okazji do ich aktualizacji. Aktualizacja wszystkich naturalnych możliwości człowieka byłaby (...) niemożliwa, prowadziłaby do chaosu i pomieszania”¹².

Horyzonty możliwych aktualizacji wartości w danej kulturze wyznaczają zatem jej idee, a odpowiedzialność za stworzenie każdemu członkowi szerokiego do nich dostępu ponosi wspólnota, która uznała je za cel swych dążeń. Zakres tych dążeń jest dość ściśle określony; żadna kultura nie jest w stanie podjąć wszystkich cywilizacyjnych wyzwań, jakie się przed nią stają;

„każde społeczeństwo wybiera pewien wycinek z wachlarza możliwości zachowania ludzkiego i osiąga ono integrację w zależności od tego, czy jego zwyczaje mają tendencje do rozwijania wybranego fragmentu, a hamowania rozwoju przejawów o charakterze przeciwnym”¹³.

Ludzie, którzy nie potrafią tego faktu zaakceptować, nie są jednak najczęściej powodowani wrodzoną skłonnością do zła, lecz niemożnością samourzeczywistnienia się w tych niekiedy zbyt wąskich ramach. Właśnie dlatego, by wyjaśnić postępowanie jednostki,

¹² A. Kłoskowska, *Wstęp do pierwszego wydania polskiego. Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej* [w:] R. Benedict, dz.cyt., s. 40–41.

¹³ R. Benedict, dz.cyt., s. 351.

„nie wystarczy wskazać na związki między dziejami jej życia osobistego a jej zdolnościami i zestawić je arbitralnie z określoną normalnością. Trzeba także pokazać związki między odpowiednimi reakcjami jednostki a zachowaniem wybranym przez zwyczaje tejże kultury”¹⁴.

To, że większość ludzi pozostaje w zgodzie z normami zwyczajowymi, nie świadczy o ich uniwersalności, lecz tylko o tym, że człowiek posiada wiele zdolności, dzięki którym potrafi się przystosować do różnych warunków życia. Inna sprawa, że bez dostępu do świata wartości nie potrafi tych dyspozycji odpowiednio rozwinąć i w pełni wykorzystać. Najlepiej, zdaniem Benedict, problem ten obrazuje *casus* „dzieci dzikich”, które odcięte od jakichkolwiek kulturowych wpływów, mając po temu wszelkie biologiczne dane, nie potrafiły opanować mowy;

„były to dzieci porzucone w niemowlęctwie, a czego im brakowało, to towarzystwa istot własnego rodzaju – jedyne, które wyostreza zdolności człowieka i nadaje im właściwą formę”¹⁵.

Podstawową potrzebą człowieka jest zatem aktualizowanie własnych zdolności w świecie wartości kulturowych. Niestety, nie zawsze ten cel jest powodem łączenia się ludzi we wspólnoty.

„Gdyby naród zamiast wybierać taki symbol, jak wspólne dziedzictwo krwi, i robić sobie z niego slogan – napisała Benedict – skierował raczej swą uwagę na kulturę, która jednoczy jego członków, podkreślając jej podstawowe zasługi i uznając zarazem odmienne wartości, które mogą rozwijać się w innej kulturze, zastąpiłby wówczas realistycznym myśleniem ów rodzaj symboliki, która jest niebezpieczna, ponieważ jest błędna”¹⁶.

Odrzucenie tej fałszywej perspektywy poznawczej pozwoliłoby członkom danej społeczności zrozumieć,

„co w ich wzorach jest lepsze, (...), bardziej ludzkie, co natomiast jest groźne, odrażające, niebezpieczne dla ludzkości w różnych fazach jej cywilizacyjnego rozwoju”;

a zatem z których wzorów zachowań należałoby bez uszczerbku dla swego dziedzictwa i kulturowego dorobku ludzkości bezwzględnie zrezygnować¹⁷.

Ten pogląd Benedict zgłębił i rozwinął w swojej teorii inteligencji wielorakich Howard Gardner. W rozumieniu tego autora

„inteligencja (...) jest umiejętnością rozwiązywania problemów lub tworzenia produktów, które mają konkretne znaczenie w danym środowisku, kontekście kulturowym, czy też społecznym. (...) Wytworzenie produktu kulturowego ma – zdaniem Gardniera – kluczowe znaczenie dla takich funkcji, jak zdobywanie i przekazywanie wiedzy lub wyrażanie poglądów i uczuć jednostki. (...) Związek między zdolnością kandydującą do miana inteligencji i systemem symbolicznym nie jest przypadkowy. (...) Chociaż inteligencja może zapewne rozwinąć się bez towarzyszącego jej systemu symbolicznego, to jedną z podstawowych cech ludzkiej inteligencji może być ciążenie ku takiemu urzeczywistnieniu”¹⁸.

Kultury zatem powstają i trwają, ponieważ człowiek nie potrafi bez ich oddziaływania w pełni wykorzystać możliwości, jakie ofiarowuje mu jego ludzka natura.

¹⁴ Tamże, s. 351.

¹⁵ Tamże, s. 90.

¹⁶ Tamże, s. 94.

¹⁷ A. Kłosowska, dz.cyt., s. 58.

¹⁸ H. Gardner, *Teoria inteligencji wielorakich. Teoria w praktyce*, tłum. A. Jankowski, Wyd. Media Rodzina, Poznań 2002, s. 36–38.

Celność tych spostrzeżeń wydaje się aż nadto oczywista. Wiele kultur poddanych długotrwałej presji obcych wpływów lub wykazujących znaczną otwartość na wartości innych pomimo wszystko zachowuje swą tożsamość przez długie wieki. Okazuje się, że zmiany zachodzące w nich pod wpływem transferu cech oraz historycznego procesu wintegrowania nie powodują ich destrukcji dopóty, dopóki udaje się je harmonijnie wintegrować we własny system etyczny. Spełniają one wówczas bardzo ważną rolę: wzmacniają żywotność kultury i wzbogacają etos o nowe aspekty i wartości. Modyfikacja kulturowych cech sprzyja w takim wypadku przekształcaniu wzorów w rodzimym duchu, a to z kolei stwarza większą szansę przejęcia ich przez następne pokolenia. Czy jakaś kultura utraci swoją odrębność, czy też ją zachowa, zależy więc od tego, czy modyfikacje te zostaną odpowiednio zestrojone z nadrzędną zasadą, organizującą poszczególne elementy w sensowną całość. Z tego względu znacznie większą szansę przetrwania ma kultura, która wykazując niezbędną elastyczność, dochowa równocześnie wierności swej wartości naczelnej. To ta wartość odpowiada za aksjologiczną spójność wszystkich struktur i to ona nie dopuszcza do destrukcji systemu.

Zagrożenie dla etosu, strzegącego człowieka przed ewentualnością sprzeniewierzenia się swej naturze, we wszystkich typach kultur pojawia się nie dlatego, że obyczaje się zmieniają, lecz dlatego, że przy tej okazji dochodzi często do połączenia zasadniczo neutralnych cech ludzkiej natury w zespoły funkcjonalne urzeczywistniające wartości niejednorodne lub nawzajem się wykluczające. Agresja jakiejś konkretnej grupy kulturowej na przykład nie ma fundamentu w wojowniczej naturze jej członków, lecz w wyuczonym sposobie zachowania, które realizuje się według utrwalonego wzoru siłą przyzwyczajenia i bezrefleksyjnie. Przyczyn moralnych dewiacji należy więc szukać nie w biologicznych cechach ludzkiej natury, lecz w kulturowych sposobach realizacji celów, które społeczeństwo uczyniło przedmiotem swych dążeń.

6. Rola wychowania w przezwyciężaniu problemów akulturacyjnych

Z tego punktu widzenia dla projektowania działań wychowawczych sprawą najważniejszą jest wydobyć na jaw „istotnych intencji kulturowych”, które kryją się za uświęconymi tradycją obyczajami. Bez odnalezienia tego klucza nie jest możliwe dotarcie do sedna motywacji ludzkich. Przykładowo – podaje Benedict –

„w naszej cywilizacji najważniejszym celem mężczyzny jest gromadzenie prywatnej własności i mnożenie okazji do popisania się (...). Nasz stosunek do dzieci także wskazuje na istnienie tego samego celu kulturowego. Dzieci nie są ludźmi, których prawa i gusty respektujemy doraźnie już od pierwszych chwil ich życia (...), lecz stanowią, podobnie jak własność, przedmiot naszej specjalnej odpowiedzialności, któremu służymy lub którym się szczczycimy, zależnie od przypadku. Są one zasadniczo przedłużeniem naszego własnego ja i dają szczególną sposobność do okazania naszego autorytetu. Wzór ten nie jest nieodłączny od stosunków rodzice – dzieci, jak to łatwo, lecz niezbyt szczerze zakładamy. To tylko ogólne tendencje naszej kultury narzucają go sytuacji, będącej tylko jedną z okazji, w której folgujemy naszym uświęconym przez tradycję obsesjom”¹⁹.

¹⁹ R. Benedict, dz.cyt., s. 341–342.

Uświadomienie sobie tej prawdy jest bardzo ważne dla prawidłowego ułożenia relacji międzypokoleniowych oraz dla świadomego przekierowania rozwoju kultury na właściwe tory, a aktywności jednostek na urzeczywistnianie wartości, które pozwolą im realizować siebie we własnym świecie kulturowym.

Dla określenia zadań wychowania konieczne jest więc pełne poznanie kultury. Taka wiedza jest między innymi niezbędna do rozpoznania tendencji zmierzających do integracji zachowań kulturowych w samowystarczalny model życia. Tendencje te zresztą dotyczą w tym samym stopniu pojedynczego człowieka, co zbiorowości ludzkiej.

„Kultura, podobnie jak jednostka, jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania. W obrębie każdej kultury pojawiają się charakterystyczne cele, nie będące celami społeczeństw innego typu. Posłuszny tym celom (...) lud konsoliduje swe doświadczenia i proporcjonalnie do siły tych tendencji heterogeniczne elementy zachowania przybierają kształt coraz bardziej z nimi zgodny”²⁰.

Powyższe refleksje upoważniają do stwierdzenia, że obrona przed utratą orientacji w świecie wartości nie powinna polegać na bezwzględnym chronieniu utrwalonych tradycją zwyczajów, lecz na takim ich przekształceniu, by najwyższa wartość etosu mogła się w nich objawiać w coraz to doskonalszej postaci. Osiągnięcie tego celu jest możliwe, gdy procesu interioryzacji nowych wartości we własne wzory kulturowe i dokonującej się pod ich wpływem modyfikacji obyczajów nie pozostawić bez kontroli.

Tożsamość poszczególnych kultur utrzymuje się dzięki świadomości aksjologicznej ludzi je tworzących. To ona odpowiada za wykorzystanie ludzkiej zdolności oceny wartości oraz doboru odpowiadających im wzorów zachowań zbieżnych z kulturowym interesem wspólnoty. Problemy z akulturacją występują tam, gdzie świadomość ta nie osiągnęła niezbędnego poziomu rozwoju. Rezultatem tego niedomagania jest upowszechnianie się obcych zwyczajów, które zaprzeczają symbolicznemu sensowi własnej kultury lub które z uwagi na niefortunną kombinację kulturowych cech we wzorach zachowań zostają źle usytuowane w rdzennej hierarchii wartości i zyskują w ten sposób negatywną kwalifikację moralną.

7. Wartości duchowe jako czynniki korygujące sposoby urzeczywistniania wartości

Ustrzec się przed takimi niebezpieczeństwami można, odwołując się do doświadczeń z obszaru doznań duchowych. Dzięki nim możliwe jest – jak uważa Benedict – zakwestionowanie nawet najbardziej tradycyjnych wzorów zachowań urzeczywistnianych w danej kulturze. Z badań uczonej wynika, że istotą tego typu doznań jest z jednej strony chęć pokonania ograniczeń biologicznych, które pętają człowieka, nie pozwalając mu satysfakcjonująco spełnić się we wszystkich wymiarach swej egzystencji, z drugiej natomiast pragnienie wyzwolenia się z uwarunkowań społeczno-kulturowych w celu osiągnięcia wolności, niezbędnej do uzyskania wglądu w sens

²⁰ Tamże, s. 127–128.

własnego istnienia i potwierdzenia trafności wyboru drogi dochodzenia do pełni swego człowieczeństwa. Wizje, których jednostka w takich przypadkach doświadcza, są w wielu kulturach traktowane jak wyrocznie lub jak niepodważalne prawdy moralne ważne dla całej społeczności. Przypisuje się im doniosłe symboliczne znaczenie, nie tylko dlatego, że napełniają doznającego ich człowieka samowiedzą, ale dlatego, że można z nich wywieść wnioski, dotyczące sensu i wartości życia ludzkiego. Stąd każde społeczeństwo zjawisko to dostrzega, chociaż każde stawia mu inne kulturowe tamy i każde – inny z nich czyni użytek.

W naszej kulturze, twierdzi Benedict, wizjonerski trans stracił już prawie zupełnie społeczną akceptację.

„Nawet człowiek o niewielkich skłonnościach do mistycyzmu jest uważany w cywilizacji zachodniej za człowieka odchylającego się od normy. Aby badać trans czy katalepsję, musimy sięgać do przypadków chorobliwych anomalii. Skutkiem tego współzależność między przeżyciem transu i nerwicą wydaje się całkowita. Jednakże (...) jest to tylko lokalna współzależność charakterystyczna dla naszego stulecia. Nawet w naszej kulturze w minionych stuleciach uzyskano inne rezultaty. W średniowieczu, kiedy katolicyzm uznał ekstatyczne doznania za znamię świętości, przeżycie to ceniono wysoko, a tych, którym właściwa była taka reakcja, nie spotykało nic złego, lecz przeciwnie cieszyli się zaufaniem”²¹.

Zdaniem uczonej, umiejętność doznawania stanów ekstatycznych ma charakter aksjologiczny i jest bodaj najbardziej niezwykłą zdolnością człowieka, która wprawdzie w niesprzyjających warunkach przejawia się rzadziej, ale nawet w najbardziej niekorzystnych nigdy do końca nie zanika.

Ten wniosek Benedict w pełni potwierdza Abraham H. Maslow, który badał tzw. doświadczenia szczytowe. Jego zdaniem, doświadczenia te dowodzą swej wyższości nad doświadczeniami zwyczajnymi, ponieważ ich istota sprowadza się do przeżycia prawdy, dobra i piękna jako aspektów spajających się w jedność tego samego bytu. Ten fakt – uważa Maslow –

„jest bezpośrednim i jaskrawym zaprzeczeniem jednego z podstawowych pewników, który kieruje wszelką naukową myślą, że percepcja im bardziej obiektywna i bezosobowa, tym bardziej staje się oderwana od wartości. Fakt i wartość prawie zawsze były uważane za antynomiczne i wykluczające się. A może prawdziwa jest hipoteza przeciwna, gdyż kiedy badamy poznanie najbardziej oderwane od tego, co obiektywne, pozbawione motywacji i bierno, stwierdzamy, że rości ono sobie prawo do bezpośredniego postrzegania wartości, że wartości nie można oderwać od rzeczywistości i że najgłębsza percepcja faktów sprawia, że *jest* stapia się z *powinien*. W takich momentach rzeczywistość zabarwia się podziwem, admiracją, trwogą i aprobatą, to znaczy wartością”²².

Zwyczajne poznanie rozdziela fakt od wartości, doświadczenie na niej oparte nie daje więc wiedzy kompletnej i wewnętrznie spójnej. W takim poznaniu

„układy odniesienia przesuwają się od zainteresowań jednostki do potrzeb sytuacji, od czasu teraźniejszego do przeszłości i przyszłości i od danego miejsca do innego. W takim znaczeniu doświadczenie i zachowanie są relatywne”²³.

²¹ Tamże, s. 364.

²² A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 87–88.

²³ Tamże, s. 88.

Tworzenie na ich podstawie zasad etycznych byłoby więc bardzo ryzykowne. Temu celowi służyć mogą jedynie najwyższe w hierarchii przeżyć doświadczenia duchowe. Nie potrzebują one żadnego kontekstu, są pełne i samowystarczalne, a przez to bardziej absolutne, a mniej względne.

„Nie tylko są one poza czasem i poza przestrzenią w znaczeniu wyżej podanym, nie tylko są stosunkowo niemotywowane i oderwane od zainteresowań człowieka, lecz są także percypowane i odbierane jak gdyby były same w sobie, poza, jak gdyby stanowiły percepcję rzeczywistości niezależnej od człowieka i trwającej poza jego życiem”²⁴.

Tego rodzaju poznanie jest więc, zdaniem Autora, wyrażnie idiograficzne, a nie klasyfikujące, pozwala podmiotowi spojrzeć przedmiot w jego niepowtarzalności, wyjątkowości, a przede wszystkim pojąć konieczność jego istnienia poprzez bezpośrednie odczucie jego sensu wraz ze wszystkimi jego przeciwieństwami, sprzecznościami, konfliktami i rozdarzami.

„Osoba w momencie szczytowym – napisał Maslow – jest podobna bogu, (...) zwłaszcza przez pełną, kochającą, nie potępiającą, współczującą i może zabawną akceptację świata i siebie, choćby najgorzej przedstawiała się w innych zwyczajnych momentach”²⁵.

Takie doświadczenie obdarza mocą, pozbawia lęków i zahamowań, pozwala zbliżyć się do optimum własnego bytu. Tego rodzaju przeżycie wyczuła podmiot na występujące w świecie wartości oraz ujawnia przed nim ich najlepsze możliwe powiązania. Trudno o autentyczniejsze ośnienie prawdą, niż dzieje się to w momentach najwyższych uniesień duchowych, dlatego człowiek tak bardzo je sobie ceni. Jak wykazała to Benedict i jak utrzymywał to Maslow, do tego typu doznań zdolny jest każdy człowiek, jednak pod warunkiem, że otworzy się na świat wartości wyższych, w którym jest miejsce dla odkryć naukowych, doświadczeń religijnych i doznań estetycznych, ale przede wszystkim dla prawd etycznych rozjaśniających tajemnicę człowieka i wskazujących mu drogę do pełnego zaistnienia w blasku wartości.

8. Zakończenie

Kultura, zwłaszcza na swych najwyższych piętach, jest w stanie zaktywizować w pełni naturalny potencjał inteligencji ludzkiej i to na znacznie wyższym i innym jakościowo poziomie, niż byłoby to możliwe tylko w jego kontaktach z przyrodą. Człowiek może optymalizować swoje zdolności tylko w poczuciu emocjonalnej więzi z innymi członkami swojej wspólnoty. Właśnie dlatego – napisała Benedict – „musimy pojmować jednostkę jako żyjącą w swej kulturze, kulturę zaś jako przeżywaną przez jednostkę”²⁶. Wrażliwość człowieka na wartości pojawia się w grupie, nie da się więc zrozumieć kultury w oderwaniu od człowieka i odwrotnie – pojąć człowieka bez znajomości kultury, która jest jego wytworem. Wychowanie na miarę naszych czasów nie może więc rezygnować z celów, do których poszczególne kultury z wyboru zmierzają.

²⁴ Tamże, s. 88.

²⁵ Tamże, s. 96.

²⁶ R. Benedict, dz.cyt., s. 75.

Określenie celu wychowania to sprawa świadomego wyboru i konsekwentnej realizacji wartości, które człowiek – wbrew istniejącym trudnościom – powinien urzeczywistniać, by zachować swą ludzką tożsamość. W tym wyborze mogą człowiekowi bardzo pomóc duchowe kontakty z kulturą, dlatego miały tak wysoką pozycję w przeszłości i dlatego nie powinno się ich z żadnej kultury zbyt pochopnie wykluczać.

9. Bibliografia

- Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. Prokopiuk J., Wyd. Literackie Muza S.A., Warszawa 2002.
- Gardner H., *Teoria inteligencji wielorakich. Teoria w praktyce*, tłum. Jankowski A., Wyd. Media Rodzina, Poznań 2002.
- Kłoskowska A., *Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej* [w:] Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. Prokopiuk J., Wyd. Literackie Muza S.A., Warszawa 2002.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1993.
- Maslow A.H., *W stronę psychologii istnienia*, tłum. Wyrzykowska I., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, Wyd. PIW, Warszawa 1978.